60e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 25 22 JUIN 1950

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE

GRACE — VERTUS — SACREMENTS

SOMMAIRE

I. GRACE ET VERTUS. — 1. GREPPI, S. J., *De Gratia et virtutibus.* — 2. HERVÉ, *De Gratia, De virtutibus theologicis et De sacramentis in genere ; baptismo et confirmatione.* — 3. PHILIPS *La grâce des justes dans l'Ancien Testament.* — 4. M. DAFFARA, *De gratia Christi.*

II. VERTUS. — 5. D. T. C., art. *Vertu.* — 6. LENNERZ, S. J., *De Virtutibus theologicis.* — 7. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De virtutibus theologicis.* — 8. DE WOLF, S. J., *La justification de la Foi chez S. Thomas et le P. Rousselot.*

III. SACREMENTS. — 9. TAYMANS D'EYPERNON, S. J., *La Sainte Trinité et les sacrements.* — 10. PHILIPON, O. P., *Les sacrements dans la vie chrétienne.* — 11. P. GALTIER, S. J., *De Pœnitentia* (édition nouvelle).

Sous ce titre assez général, on groupera les recensions de quelques études particulières ou de quelques manuels se rapportant aux sujets indiqués.

I. — GRACE

1. — Le manuel **De gratia et virtutibus,** du P. GREPPI, S. J. [1] a été annoncé en quelques mots (*Ami*, 1949, p. 674, note) avec le volume renfermant le **De Verbo incarnato,** du P. Bozzola.

L'ouvrage se divise naturellement en deux traités : grâce, vertus.

La grâce *actuelle* occupe la plus grande partie du premier (p. 127-208) : existence et nature, nécessité, gratuité, distribution, efficacité. Thèmes classiques et aussi, sur le dernier point, discussions traditionnelles. Toutefois, le P. Greppi renvoie son lecteur purement et simplement aux ouvrages spéciaux (n. 436) pour se faire un jugement sur la pensée de S. Augustin et de S. Thomas. — La grâce habituelle, avec le double problème de la justification et du mérite, est exposée en 40 p. (209-248). L'essentiel cependant s'y trouve.

Quelques indications très brèves (p. 245-48) sur les vertus en général permettent d'aborder presque immédiatement le traité de la foi (p. 249-95). La *vertu* n'est étudiée qu'en fonction de l'*acte*, dont l'auteur détermine l'*objet*, les *propriétés* et, pour les adultes, la *nécessité*. La doctrine commune est exposée brièvement, mais clairement. Les points controversés sont signalés très rapidement et c'est très rarement que le P. Greppi prend position. La double crédibilité du P. Gardeil et surtout les « yeux de la foi » du P. Rousselot ne trouvent pas grâce devant lui. La doctrine des motifs de crédibilité est nettement établie et l'on peut dire qu'en général on retrouve ici les opinions de Billot.

Les vertus d'*espérance* (p. 296-300) et de *charité* (p. 301-305) sont très succinctement étudiées. Mais on n'oubliera pas que le traité du P. Greppi fait partie d'un cours de théologie élémentaire destiné à former, non des professeurs, mais des élèves suffisamment instruits.

2. — Beaucoup plus complet est le manuel (tome III) de M. HERVÉ, comprenant : **De gratia Christi, De virtutibus theologicis** et **De sacramentis in genere ; Baptismo et Confirmatione** [2]. Ici encore, comme dans le tome II récemment annoncé (*Ami*, 1950, p. 63), de nombreuses améliorations sur les éditions précédentes, en ce qui concerne principalement : la justification (n. 25 s.), la filiation adoptive (n. 40 s.), la certitude de la justification (n. 61 s.), les dispositions à la justification (n. 71 s.), la nature de la grâce actuelle (n. 85 s.), la gratuité de la grâce (n. 187 s.). Plus de clarté et de brièveté dans l'exposé des différents systèmes sur la grâce suffisante et efficace (n. 109-122). Peut-être toutefois, dans la question de la suffisance des forces naturelles pour opérer quelque bien d'ordre naturel a-t-il passé trop facilement sur la remarque pertinente de Billuart : la chose est possible sans la grâce actuelle, mais non pas sans le concours ordinaire de Dieu dans le sens du bien. Solution moyenne entre l'opinion de Vasquez et une affirmation trop absolue de la possibilité de faire une œuvre naturellement bonne par les *seules* forces de la nature (voir *Ami*, 1948, p. 724-25).

En ce qui concerne la détermination de la volonté aux actes surnaturels *délibérés* (n. 87), M. Hervé rappelle opportunément que certains théologiens n'estiment pas nécessaire une *seconde* motion *surnaturelle* et que la volonté, déjà suffisamment mue vers l'acte surnaturel par une première motion se terminant à un acte indélibéré, n'a plus besoin, pour passer à l'acte délibéré, que du *concours général* de Dieu. Une conclusion logique de ce système (que l'on a défendue ici-même à maintes reprises) est que, à l'homme *déjà justifié*, le secours d'une *grâce* actuelle n'est pas toujours indispensable pour émettre un acte méritoire. L'auteur le note expressément (n. 168), bien qu'il estime « moins probable » cette opinion. Toutefois il semble ici rapporter le « concours général » de Dieu formellement à l'ordre surnaturel et par conséquent en faire une grâce proprement dite, tout en lui refusant le nom de « grâce *spéciale* ». — Une *autre* conclusion devrait suivre, qui clarifie les

[1] In-8, M. d'Auria, Naples.

[2] In-8 de XVI-580 p., Paris, Berche et Pagis, 1949.

controverses sur la grâce efficace et la grâce suffisante. C'est la position adoptée par Billot (*De gratia*, prolég. et th. XI, p. 19 s. et 152 s) : grâce efficace et grâce suffisante seraient identiquement la même grâce excitante et ne différeraient que d'une manière extrinsèque, en tant que la grâce efficace est accordée par Dieu avec prescience et propos absolu d'obtenir le consentement de la volonté par le seul concours général. La controverse est ainsi ramenée du traité de la grâce, où elle n'a que faire, à la question purement philosophique de l'accord des décrets divins et de la liberté humaine. Voir *Ami*, 1930, p. 679 ; 1936, p. 779-83 ; 1937, p 745-47 ; 1938, p. 488-95 ; D. T. C., *Suffisante* (grâce), XIV, 2734-38.

Dans le traité des sacrements, l'auteur maintient l'institution formelle et immédiate des sacrements par le Christ. Son explication veut se rapprocher de celle qu'à la suite de Jean de Saint-Thomas nous avons donnée dans D. T. C., art. *Sacrements*. Notons cependant qu'il y a plus qu'une nuance entre cette thèse et celle de l'institution *in genere* des éléments sacramentels. — Sur la causalité des sacrements, notre auteur expose avec complaisance le système de la causalité dite dispositive, produisant dans l'âme une disposition à la grâce. Système de l'ancienne scolastique, rénové chez Billot par l'introduction d'un élément nouveau, la causalité *intentionnelle*. Sur le fond même de la doctrine, nous laissons volontiers à H. ses préférences ; mais, sur la terminologie, rappelons une remarque déjà insérée dans le D. T. C. (XIV, 585-86) : « L'expression *dispositive operari* ou *causare* ne doit pas faire illusion : elle signifie simplement *instrumentaliter agere*. Ce n'est pas du tout synonyme de *dispositionem operari... Dispositive operari* ne marque rien de plus que l'opération de l'instrument, cette action dispositive que la cause principale requiert jusque dans son propre exercice. » On ne saurait donc opposer l'expression *dispositive operari* à l'opinion (appelée d'un terme d'ailleurs contestable) de la causalité *perfective*, c'est-à-dire atteignant la grâce elle-même. Causalité instrumentalement dispositive, dans le langage thomiste, équivaudrait à causalité « instrumentalement instrumentale ». M. Hervé nous pardonnera cette explication un peu franche, mais, en même temps, il saura combien nous lui savons gré d'avoir fermement soutenu notre point de vue dans la question de la nécessité du baptême d'eau (hormis le cas du martyre) pour le salut des petits enfants (n. 581-86).

Dans l'exposé du sacrement de confirmation, sont signalées les récentes concessions de S. S. Pie XII.

En tête de l'ouvrage, nous avons le plaisir de lire la lettre du card. Pizzardo, préfet de la S. C. des Séminaires et Universités. Avec l'éminent préfet, nous félicitons une fois de plus l'auteur, « lui souhaitant de continuer à servir, plus encore que par le passé, la cause de la Théologie et de la formation des clercs ».

Nous attendons avec impatience le tome IV qui marquera le couronnement de cette nouvelle édition.

3. — Dans le **De Gratia,** n. 57, M. Hervé fait allusion à une question jadis débattue entre théologiens : la grâce et la filiation adoptive chez les justes de l'Ancien Testament. La controverse a été récemment ressuscitée par M. G. PHILIPS, **La Grâce des Justes dans l'Ancien Testament** [3]. Le texte de la brochure avait paru auparavant dans les *Ephemerides theologicæ lovanienses* (1947, p. 521-556 ; 1948, p. 23-58).

On connaît la thèse de Petau, étroitement liée à sa conception de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes. Il faudrait distinguer, comme deux choses séparables, la justification par la grâce et la filiation adoptive, cette dernière n'existant que par la communication de l'Esprit-Saint à l'âme des justes du N. T. Les justes de l'A. T. auraient donc été tels par la grâce, mais, n'ayant pas eu le Saint-Esprit, ils n'auraient pas possédé la filiation adoptive.

La thèse n'est guère admise par les théologiens modernes. M. Philips l'a reprise avec certaines nuances. Sa position apparaît historiquement, exégétiquement et théologiquement intéressante et mérite d'être signalée.

Après avoir rectifié ou précisé les affirmations de M. Bonnetain (art. *Grâce* du *Suppl. D. B.* III, 916-25) relatives à la pensée de certains théologiens contemporains, Ph. interroge les Pères. C'est surtout chez les Grecs que la thèse de Petau trouve un fondement plus assuré. On l'entrevoit esquissée chez Irénée et Tertullien, et, si Athanase est hésitant, Jean Chrysostome et surtout Cyrille d'Alexandrie la favorisent considérablement. Ce dernier semble même dur pour les saints de l'A. T. : « De la filiation, ils ne possédaient que la représentation typique et le décor extérieur, mais non la réalité, le Verbe n'ayant pas encore réuni physiquement l'humanité avec le Père » (*In Jo.*, I, 13 ; *P. G.* LXXIII, 156 BC).

La théologie latine est loin d'adopter une telle attitude. Pour couper court à l'importunité des pélagiens, Augustin semble mettre sur un pied d'égalité les saints de l'A. et ceux du N. T. S. Thomas d'Aquin hérite de la pensée latine : « Par leur foi aux promesses, les patriarches appartiennent au N. T. ; ils font partie du corps de l'Eglise ; ils ont reçu les missions invisibles et l'inhabitation de l'Esprit, bien que moins abondante et moins universelle ».

Ph. reprend l'enquête pour son compte et construit son étude théologique en partant des fondements scripturaires. Les indications de l'A. T. lui prescrivent d'éviter deux excès opposés : méconnaître le caractère inachevé de l'âge des promesses, réduire tous les anciens dons à une sanctification purement extérieure. Il interroge ensuite les Synoptiques et les Actes, S. Paul et l'épître aux Hébreux, S. Pierre et la descente aux enfers, S. Jean manifestant la gloire du Christ et l'effusion de l'Esprit. C'est surtout S. Paul, S. Pierre et S. Jean qui fournissent les traits substantiels de la thèse :

Pour *S. Paul*, les Juifs fidèles possédaient déjà, avant Jésus-Christ, une réelle filiation (*Rom.*, IX, 4), mais moins parfaite. Le Christ est venu transformer l'espérance des patriarches et donner aux hommes les prémices du bien messianique. Et, par l'Esprit, le Christ glorifié nous fait passer au plein épanouissement de la vie :

« La conception paulinienne devient inexplicable, si

[3] In-8 de 80 p., 50 fr. belges, E. Nauwelaerts, 2, Pl. Card.-Mercier, Louvain.

l'efficience des deux missions (du Fils et de l'Esprit) n'est pas interprétée au sens réel. Si leurs fruits s'obtiennent déjà dans leur totalité avant l'incarnation et l'exaltation du Fils de Dieu, où est la production de l'homme nouveau à laquelle l'Apôtre fait si souvent appel dans la conscience et l'expérience chrétienne ? Il néglige de nous expliquer la nature intime de la justification antique, sorte d'anticipation incomplète de la rédemption. Elle était une vie de foi et d'espérance, fondée sur la promesse, cela lui suffit. Mais il ne rétrécit pas la différence entre l'A. et le N. T. à une simple nuance temporelle. Vivre avant et après l'avènement du Christ, ce n'est pas la même chose. »

S. Pierre montre les saints de l'A. T. sauvés à leur tour par la descente de Jésus aux enfers.

« Les âmes des anciens quittant ce monde n'étaient pas admises devant la face de l'Eternel, mais retenues, disent les théologiens, dans les limbes. Là, ils attendaient l'accomplissement du sacrifice rédempteur et la glorieuse délivrance. Ce retard imposé à leur impatience pourrait sembler dur et arbitraire de la part d'un Dieu-Amour. N'est-il pas beaucoup plus vraisemblable de supposer que ces justes se trouvaient réellement incapables de jouir tout de suite de la vision céleste ? Subjectivement il leur manquait quelque chose : ils se trouvaient insuffisamment préparés, n'ayant pas reçu des mains du Christ le don messianique et la semence de la filiation... »

Dans les écrits de *S. Jean*, « l'Esprit vivifiant est envoyé par le Fils et... il fait passer le fleuve de vie par le corps du Fils. Les deux idées sont corrélatives. Nous sommes en présence de deux aspects de la grâce correspondant aux deux missions, dépendant d'elles et leur faisant suite. » Ainsi,

« l'entrée en scène de l'Esprit est consignée dans les mêmes termes concrets et réalistes que l'apparition historique du Fils par l'incarnation. Toutes les merveilles de la grâce découlent de cet avènement : la communion avec Dieu, la régénération (« ceux qui sont nés de Dieu », dit S. Jean), la science surnaturelle, la vie véritable, c'est-à-dire l'éternelle, la possession de l'Esprit à demeure, l'inexistence mutuelle de Dieu et de sa créature. Tous ces privilèges sont « chrétiens » au sens fort. Tout cela est neuf. Les générations précédentes ne l'ont point connu ni expérimenté pour la simple raison que ce n'était point réalisé. Dieu, en parlant, *fait* les choses nouvelles, *ecce nova facio omnia* ».

Comment, s'il en est ainsi, concevoir la sainteté des justes qui vécurent avant le Christ ? Existe-t-il donc une sainteté incomplète ? Dans la dernière partie de son étude, M. Ph. cherche à résoudre ce problème.

Sa solution est plus nuancée que celle de Petau, tout en la reproduisant substantiellement. Certes, pour la période antérieure au Christ, les âmes justes possédaient la grâce sanctifiante, si on entend par là un don intérieur et surnaturel, justifiant les âmes religieuses. Mais cette sainteté infuse et permanente n'atteignait pas le degré de perfection de la grâce chrétienne. Moins intense, moins étendue, elle était de qualité relativement inférieure. Préparation, elle avait besoin d'un enrichissement essentiel, d'une actualisation plus radicale. Sans s'arrêter à l'hypothèse émise par Mgr Waffelaert, d'une grâce créée, propre à l'A. T., et d'une grâce incréée s'y ajoutant dans les âmes justes du N. T., l'auteur explique que, « chez les anciens, la grâce doit se dire justification, mais non donation et possession des personnes divines ». Etat difficile sans doute à décrire, en raison même de son inachèvement. Ce que l'on peut dire, c'est que l'actualisation dont on a parlé a été progressive et s'est constituée par paliers différents. La foi au Messie futur établissait dans les âmes un contact réel avec Dieu, se traduisant par l'infusion d'une justice surnaturelle n'entraînant pas encore l'inhabitation des personnes divines.

Les vertus des anciens étaient proportionnées à cet état de préparation. Dans son livre, *Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament* (voir *Ami*, 1949, p. 118), Dom Duesberg nous en a fait une description souvent piquante. Sans doute, les vertus théologales des anciens ont Dieu pour objet, mais, pour caractériser leur différence avec les vertus théologales des chrétiens, « on pourrait dire avec une certaine approximation que les qualités surnaturelles infuses, sous l'ancienne Loi, se rapportaient *ad Personas habendas, non habitas vel possessas.* » La doctrine des limbes apporte une confirmation à la thèse : « Tous les théologiens admettent, pour la vie d'outre-tombe des anciens, un état d'imperfection, de préparation et d'attente. Pourquoi ne pas reconnaître logiquement que, sur la terre aussi, les patriarches ne possédaient pas encore la grâce parfaite ? »

Nous n'entendons pas examiner si cette conclusion s'impose très logiquement, ni ratifier toutes les exégèses scripturaires et les interprétations patristiques du distingué professeur de Louvain. Mais la conception théologique, esquissée par lui à la fin de son étude, de plusieurs « espèces » de grâce ou tout au moins de plusieurs « classes » de grâce sanctifiante — grâce capitale du Christ, grâce de la Mère du Verbe incarné en un ordre incommensurable au nôtre, grâce propre à notre humanité régénérée — cette conception nous semble très pertinente. On pourrait même y ajouter la grâce propre aux anges. Nous sommes d'autant plus d'accord sur ce point que c'est une hypothèse que nous avons nous-même défendue depuis longtemps : pour la grâce du Christ, avec Billot, dans le D. T. C., art. *Jésus-Christ*, col. 1283, et *Ami*, 1925, p. 131 ; pour les anges, *Ami*, 1925, p. 129 ; pour la Vierge, 1948, p. 260, et l'on pourrait peut-être trouver un surcroît d'explication en montrant que l'habitation des personnes de la Trinité dans l'âme est un effet simplement *concomitant* de la grâce sanctifiante chez les justes du N. T. Cette nuance laisserait entr'ouverte une possibilité d'explication peut-être plus théologique à la thèse de M. Philips (voir *Ami*, 1938, p. 733).

4. — Le traité **De Gratia Christi** [4] du P. Marcolinus Daffara, O. P., termine le « *Cours de théologie dogmatique* » dont nous avons signalé les volumes antérieurs. Comme dans les précédents traités, c'est toujours et avant tout la doctrine de S. Thomas qui est exposée ; mais l'auteur ne veut passer sous silence ni les sources patristiques, ni les documents du magistère, ni les progrès théologiques réalisés depuis le XIIIe siècle. Comment pourrait-on d'ailleurs ignorer dans un traité *De Gratia* les controverses suscitées par le protestantisme, le baïanisme, le jansénisme et, à l'intérieur même de la théologie catholique, les explications apportées à l'efficacité et à la suffisance de la grâce actuelle ? On appréciera la manière calme et objec-

[4] In-8 de 216 p., Turin, Marietti, 1950.

tive avec laquelle l'auteur s'engage dans la discussion des problèmes les plus ardus ou encore s'efforce de montrer l'accord entre S. Augustin et S. Thomas. L'exposé de la doctrine est toujours précédé d'une mise au point parfaitement claire du sujet étudié, des erreurs qui s'y opposent, des opinions qui s'y rattachent. Les documents du magistère sont rappelés avant toute démonstration des thèses : excellent procédé qui initie l'étudiant à l'argument d'autorité, propre à la méthode scolastique.

Le traité suit l'ordre de la *Somme théologique* : nécessité de la grâce (c. 1), essence de la grâce (c. 2), divisions de la grâce (c. 3), cause de la grâce (c. 4). Dans l'étude des effets de la grâce (c. 5) deux sections : la justification de l'impie et le mérite. Une bibliographie judicieuse termine chaque chapitre. Nous avons remarqué avec plaisir que les articles de l'*Ami* ne sont pas ignorés du savant professeur et nous l'en remercions.

II. — VERTUS

5. — Le traité des **Vertus en général** est ordinairement peu développé dans nos traités de théologie. Aussi, malgré les études particulières consacrées à chacune des vertus, le D. T. C. (xv, 2739-99) a présenté une synthèse sur la *Vertu*, synthèse susceptible d'orienter les théologiens vers d'ultérieures recherches. L'article fut simplement signalé en 1949 (p. 32).

Toute théologie doit s'originer à l'Ecriture et à la Tradition. L'Ecriture fait entrevoir la vertu comme un principe intérieur de vie morale, devant diriger les relations de l'homme avec Dieu et avec ses semblables. Les Pères retiennent le quadrige des vertus morales stoïciennes, tout en élevant ces vertus sur un plan surnaturel. Prudence, force, justice et tempérance présupposent donc, chez un chrétien, la foi, l'espérance, l'humilité et surtout la charité. On possède ainsi déjà l'ébauche de la théologie postérieure. Les Pères insistent sur le caractère stable de la vertu, tout en faisant remarquer les progrès nécessaires avant d'arriver au couronnement suprême, la contemplation.

Deux courants, aristotélicien avec Abélard, augustinien avec Pierre Lombard, s'unissent pour aboutir à la synthèse thomiste de la *Somme* (I^a-II^{ae}, q. 49-56). L'aspect proprement scolastique de la question se situe dans la notion de l'*habitus* appliquée à la vertu.

On fait remarquer à ce propos que le mot « habitude » ne rend pas suffisamment l'expression scolastique *habitus*. L'habitude, dans la philosophie moderne, est comme une « seconde nature » se superposant si fortement à la simple nature qu'elle l'annihile pour ainsi dire et lui substitue son influence tyrannique. L'*habitus*, au contraire, doit être considéré comme une chose dont on est maître, constituant dans l'âme « une sorte de dispositif maniable à volonté, dont on peut graduer le débit et régler l'usage à son gré ». La vertu est donc un *habitus* d'opération.

Au point de vue naturel, s'il existe des *habitus* innés, ce ne sont que des ébauches de vertu : la véritable vertu naturelle est constituée par un *habitus* acquis, grâce à l'accoutumance des œuvres, *ex assuetudine operum*. Cet *habitus* croît en raison d'actes « dont l'intensité est égale en proportion à celle de l'*habitus*, voire même la surpasse. » A l'opposé, la répétition d'actes contraires entraîne une décroissance progressive de la vertu et amène finalement sa disparition totale.

Quant aux vertus surnaturelles, l'enseignement de l'Eglise ne s'est explicité que peu à peu. Le premier point concernait l'existence de vertus, infusées à l'âme, en même temps que la grâce, et déjà par le sacrement de baptême. Doctrine affirmée par Pierre Lombard, sanctionnée au concile de Vienne, finalement définie au concile de Trente. A ces vertus, la scolastique applique la notion d'*habitus*, mais avec les différences qu'implique l'ordre surnaturel. La vertu surnaturelle est encore, elle aussi, un *habitus* d'opération, alors que la grâce habituelle est un *habitus* d'être, inhérent à la substance même de l'âme. S'il donne d'agir dans l'ordre surnaturel, c'est plutôt la possibilité que la facilité. Et, par là même qu'il relève de l'ordre surnaturel, nous ne saurions le créer en nous ; en nous, Dieu le réalise sans nous, selon la formule de S. Augustin. Par la répétition des actes surnaturels s'acquiert une réelle facilité de ces actes : fait que tous constatent et que l'on explique de plusieurs façons. Il en est de même de la croissance : elle est certaine, tout au moins par les actes accomplis sous l'influence d'une charité intense ; elle est discutée pour les actes « moindres ». La disparition des vertus infuses ne peut être que totale et immédiate, quand l'homme pèche mortellement, tout au moins en ce qui concerne les vertus en connexion essentielle avec la grâce et la charité. Sans diminuer la vertu infuse, le péché véniel lui cause un réel dommage : fréquemment répété, il diminue ou empêche l'exercice des bonnes habitudes acquises et engendre des habitudes opposées, disposant l'homme au péché mortel.

Selon la doctrine thomiste, que tient l'auteur, c'est d'après leur *objet formel* que se distinguent entre elles les vertus : vertus *intellectuelles* (dont on parle si peu dans nos manuels) ; vertus *morales* et vertus *théologales*.

Les vertus morales sont dénombrées d'après leur double objet : *opérations* à diriger, *passions* à modérer. Elles se groupent toutes cependant autour des quatre vertus cardinales. La controverse principale soulevée à l'occasion des vertus morales est de savoir si ces vertus peuvent être *infuses*. Tout en exposant objectivement les deux opinions, thomiste et scotiste, on a fait voir quelles raisons sérieuses militent en faveur de la première.

Peu de choses étaient à dire sur les vertus théologales, déjà étudiées à *Foi*, *Espérance* et *Charité*. La tradition tout entière en proclame l'existence et quelques mots suffisent pour indiquer quel ordre préside à leur manifestation et à leur perfection mutuelles.

Deux autres aspects importants du problèmes général des vertus devaient encore être rappelés : la *connexion* des vertus entre elles : charité et vertus morales, charité, foi et espérance ; — le *juste milieu* de la vertu, avec l'application de cette doctrine aux trois sortes de vertu : intellectuelles, morales et théologales. L'étude se termine par un aperçu de la *durée* des vertus en cette vie et dans l'au-delà.

Ces indications montrent en quel sens peut être conçu un traité général des vertus et comment en peut être réalisée la synthèse.

6. — Mais les théologiens s'attachent plutôt aux vertus théologales. C'est ainsi que le P. Lennerz, professeur à la Grégorienne, a édité *ad usum auditorum*, un traité **De Virtutibus theologicis** [5].

La foi occupe les deux tiers du volume. L'auteur est, dans l'ensemble, fidèle aux opinions de S. Thomas. Il note bien que l'acte de foi ne saisit pas, ne perçoit pas la vérité mais y adhère simplement, *neque apprehensio est, neque perspicientia, sed assensus.* Ce qui ne l'empêche pas de formuler cette proposition où la pensée thomiste n'est sauvegardée que grâce à la restriction formulée dans sa première partie : *scientia, qua objectum* non est stricte *visum, fidem de eodem objecto non videtur excludere.* — Sur les préambules de l'acte de foi, L. prend nettement position : le jugement de crédibilité dépend, non d'une foi déjà acquise, mais de la raison ; il s'appuie, non sur la seule expérience interne ou l'inspiration privée, mais sur ces critères objectifs externes. L'homme parvient ainsi à une connaissance certaine du fait de la révélation et l'auteur précise, à l'égard de diverses catégories de croyants, ce que peut et doit être une telle certitude.

L'analyse de l'acte de foi amène l'auteur à dirimer (?) la controverse bien connue de l'objet formel de l'acte de foi. Il prend nettement position en faveur de Billot contre Garrigou-Lagrange (voir plus loin) et formule ainsi sa thèse : « Dans la ligne de l'assentiment intellectuel, l'acte de foi se résout, comme en son motif interne, en la seule autorité de Dieu révélateur, autorité *connue d'une manière certaine, mais non par la foi divine* » (n. 338).

La nécessité de la foi pour le salut est exposée conformément à l'enseignement traditionnel ; et cet exposé se conclut par la question : « Un catholique peut-il, sans commettre de faute, faire défection à la foi de l'Eglise » ? Nous avons rappelé l'opinion de Lennerz sur ce point dans l'*Ami* de 1947, p. 563-64.

Avant d'aborder les problèmes spéciaux relatifs à l'espérance et à la charité, l'auteur, fort opportunément, établit la possibilité, la légitimité et la distinction du double amour de Dieu, amour de concupiscence et amour d'amitié. Ce préambule facilite l'analyse de l'acte d'espérance et de l'acte de charité, éclaire les précisions relatives à l'objet matériel et formel des deux vertus et met en relief leur nécessité pour le salut.

Pour clore le traité, il étudie le problème général des vertus infuses, de leur fusion dans l'âme, de leur croissance, de leur diminution et de leur durée. L'édition définitive apportera peut-être quelque modification à cet ordre, encore qu'on puisse le justifier, comme présentant la synthèse des enseignements précédents.

7. — L'ordre inverse est suivi par le P. Garrigou-Lagrange, **De Virtutibus Theologicis**, *Commentarius in Summam theologicam S. Thomæ* [6]. Au début du monumental traité, trente pages à peine sont consacrées aux vertus en général. Mais, dès le principe, l'auteur rappelle le point controversé auquel on faisait allusion tout à l'heure : la spécification des vertus par leur objet formel. Ici encore la divergence des auteurs aboutit à une divergence dans la conception de l'ultime résolution de l'acte de foi : « La certitude de notre foi, en ce qui concerne le motif formel de notre adhésion ou assentiment se résout formellement dans la première Vérité qui nous révèle et qui donc *est à la fois le motif et l'objet qui est cru* » (p. 49). Dans un appendice final (p. 544-55), l'auteur revient encore sur ce problème à l'occasion de deux livres récents.

Nous relèverons les trois caractéristiques principales de ce traité *De virtutibus theologicis*.

Tout d'abord, sa *grande fidélité* à S. Thomas. A part deux exceptions, d'ailleurs motivées par la logique même des idées, l'ordre de la *Somme* est scrupuleusement conservé et, sauf quelques aspects très secondaires du traité de la charité rapidement résumés, la pensée du saint docteur est exposée et commentée avec les énoncés mêmes des questions de la *Somme*. Cette fidélité matérielle n'est que l'enveloppe d'une fidélité doctrinale absolue, en laquelle les étudiants, selon la prescription du canon 1366, § 2, pourront s'initier à la méthode et à la doctrine même de S. Thomas. Bien entendu ce commentaire n'ignore pas les controverses postérieures et les décisions prises par le Magistère depuis le XIIIe siècle. Pour nous en tenir à quelques points plus particulièrement discutés entre théologiens, signalons le développement du dogme (p. 83 s.), la genèse et la liberté de l'acte de foi sous les influences diverses qui peuvent le commander (p. 112 s.), la nécessité d'une foi explicite étudiée sous divers aspects (p. 123 s. ; 131 s. ; 139 s. ; 141 s. ; 160 s.), le caractère intellectuel de l'acte de foi (p. 178 s.), etc. La question de l'hérésie ne pouvait être abordée sans qu'une solution fût indiquée au problème de la possibilité, pour un catholique, de perdre la foi sans péché formel (p. 261 s.).

Le traité de la *Foi* se développe ainsi sous l'égide du Docteur angélique : il en est de même de l'*Espérance*. Mais l'auteur a su mettre en relief, pour les appliquer au quiétisme, les principes thomistes de la distinction des vertus d'espérance et de charité, de l'amour de concupiscence et de bienveillance.

Quant au traité de la *Charité*, calqué lui aussi sur les thèmes de la *Somme*, il semble que le P. G.-L. ait voulu faire nettement ressortir ses deux aspects, doctrinal (q. 23-27-44) et moral (q. 28-46). Un appendice précieux établit la doctrine thomiste de l' « amour pur ».

Une seconde caractéristique du traité est que l'auteur a eu le souci de ne pas sacrifier les *questions morales* aux questions proprement dogmatiques. La morale a beaucoup à dire dans le domaine de la foi, en ce qui concerne l'apostasie, l'hérésie, le blasphème ; dans le domaine de l'espérance, en ce qui concerne le désespoir et la présomption ; mais surtout la charité est, peut-on dire, la vertu inspiratrice de la vraie morale : aimer Dieu par dessus toute chose, aimer son prochain comme soi-même pour Dieu. L'explication de ce double précepte est le fondement de toute la morale évangélique (q. 44). Suivent naturellement les commandements relatifs à la paix et les prohibitions des péchés opposés à la paix, discorde, con-

[5] In-8 de 398 p., 5e édition, Université Grégorienne, Rome.

[6] In-8 de XII-584 p., Turin, Berutti, 1949.

tention, schisme, guerre, querelles, sédition ; les préceptes de la miséricorde, de la bienfaisance, de l'aumône, de la correction fraternelle à laquelle s'oppose le scandale. Sans doute, souvent, l'auteur se contente d'une brève indication ; mais l'indication est donnée et doit être retenue.

Enfin, troisième caractéristique sur laquelle on ne saurait trop insister : l'*aspect ascétique* du traité. Les vertus théologales ne doivent-elles pas nous conduire à Dieu et nous unir à lui d'une façon de plus en plus intime ? S. Thomas l'a bien senti lorsqu'il rappelait que la crainte filiale est un effet de la foi formée, que sans la foi la pureté de cœur est impossible et que la vertu de foi devait trouver son complément dans les dons d'intelligence et de science. Combien était-il également nécessaire de redire que le péché contre le Saint-Esprit est le pire mal qui puisse être fait à une âme et que l'attachement immodéré aux biens du monde, la luxure, l'amour de la bonne chère entraînent fatalement l'aveuglement et l'hébétude des sens ! La théologie de l'espérance complète celle de la foi en ce qui concerne le don de crainte de Dieu : crainte d'offenser Dieu qui aide singulièrement à la perfection de la vie spirituelle et qui demeure même dans le ciel comme une crainte révérentielle à l'égard de la Majesté divine. Bienheureux les pauvres en esprit ; ils craignent Dieu comme des fils. L'étude de la « dilection », de la joie spirituelle et des défauts opposés (envie et paresse spirituelle) est encore un moyen de progresser dans l'union à Dieu. Mais le don de sagesse, qui dirige tous les autres dons et nous aide à gravir les trois degrés de la vie parfaite apporte, au point de vue ascétique, un couronnement nécessaire aux leçons précédentes.

Sous la sécheresse apparente du commentaire littéral, on retrouve ainsi toute la beauté et toute la richesse de la doctrine du Maître commun, saint Thomas.

8. — Le problème de la foi aurait dû (*Ami*, 1947, p. 385 et 780, 797) nous permettre de présenter à nos lecteurs une remarquable thèse de la Faculté de théologie de la Compagnie de Jésus à Louvain, celle du P. José DE WOLF, S. J., **La Justification de la Foi chez S. Thomas d'Aquin et le Père Rousselot** [7]. Les circonstances nous en avaient empêché. Il s'agit de savoir si, dans *Les yeux de la Foi* (voir ce que nous en avons dit récemment, 1947, p. 390-92), le P. Rousselot a été fidèle à la pensée de S. Thomas.

Laissons l'auteur lui-même exposer le but de sa thèse et en résumer les conclusions :

« Notre essai, dit-il, ne constitue pas une critique directe de la valeur objective des vues du P. Rousselot sur la foi. Nous y avons poursuivi un but à la fois différent et plus modeste ; nous plaçant avant tout sur le terrain de l'histoire, nous examinerons simplement si et jusqu'à quel point la théorie des *Yeux de la Foi* peut revendiquer avec droit le patronage de S. Thomas... Y a-t-il, oui ou non, accord entre le P. Rousselot et S. Thomas ? Telle est l'unique question à laquelle nous tâcherons de répondre en toute loyauté et clarté...

...L'objet de notre étude nous imposait de la diviser en trois parties. — Dans la première, nous tâcherons de déterminer en toute objectivité de quelle manière le P. Rousselot conçoit et synthétise les divers éléments de l'acte de foi et croit pouvoir justifier cet acte. Nous insisterons en particulier sur la solution qu'il apporte à l'épineux problème de la perception des motifs de crédibilité. — Dans celle qui suit, nous voudrions mettre au point la pensée de S. Thomas sur le même sujet. Seul un examen attentif des nombreux textes sur la foi que le Maître a dispersés à travers toute son œuvre permettra d'en apprécier la teneur et l'orientation. — La troisième et dernière partie sera consacrée dans son entier à la mise en parallèle des deux systèmes théologiques pour en montrer l'accord ou l'opposition » (p. 5, 8).

Et voici la conclusion :

« L'un (des résultats de l'enquête), le principal, semble hors de conteste : prise dans son ensemble, la théorie des *Yeux de la Foi*, telle que la comprend son auteur, ne saurait passer pour authentiquement thomiste. Les conséquences de son point de départ se font jour à chaque étape de son développement. Et comme ce point de départ, qui oriente et inspire tout, reste foncièrement étranger à la pensée de S. Thomas, comment les conséquences logiques seraient-elles en harmonie avec elle ? Car il faut reconnaître à la construction théologique du P. Rousselot une singulière force de cohésion qui attire et séduit. Impossible d'en admettre le faîte et d'en rejeter les assises.

La divergence entre les deux théologiens n'est donc pas seulement affaire de détails, mais bel et bien de principes ; ce qui est « la chose du monde » la plus irréductible.

Pour S. Thomas, l'objet formel de nos adhésions de foi, c'est la Vérité première crue *propter seipsam*. Du coup, il assurait à son acte de foi une structure hautement théologale et mystique et rendait sa certitude, si pas globale, au moins dans la ligne de l'objet formel, indépendante de la perception des signes de crédibilité. L'acte de foi trouvait ainsi sa dernière justification en lui-même et la question de ses appuis *rationnels* passait au second plan. Pour le reste, concédons-le, S. Thomas n'a jamais examiné fort avant la fonction et la portée des motifs externes de notre croyance. Rien, dans son œuvre du moins, ne permet d'affirmer qu'il exigeait pour en percevoir objectivement la force probante le secours de la lumière de foi. Tout porte à croire plutôt que, chez lui, le *lumen fidei* ne concerne que nos assentiments aux vérités révélées.

Le P. Rousselot procède tout autrement. Concevant de façon fort intime, peut-être trop, l'imbrication de l'objet formel de notre connaissance surnaturelle dans celui de notre connaissance naturelle, il a cru pouvoir présenter une conception de l'acte de foi beaucoup plus organique qu'on ne le faisait habituellement de son temps.

Ainsi, chez lui, la confession de la vérité d'en haut se trouve rattachée par un lien *direct*, à l'adhésion prêtée aux motifs de crédibilité, au point que ces motifs ne font plus qu'un avec les motifs de foi proprement dits.

Dans ces conditioons, la valeur de l'acte de foi n'a plus beaucoup affaire avec le témoignage *immédiat* de la Vérité increéée, mais réside tout entière dans des signes dont seul le *lumen fidei* peut faire apparaître l'authentique signification.

On comprend qu'après cela, prétendre se retrouver encore dans le camp de S. Thomas devenait une gageure fort difficile à tenir ! A vrai dire, une première lecture peut donner l'impression que les deux théories se rencontrent fréquemment. Mais cette impression, hélas ! un examen un peu approfondi des textes vient très tôt la dissiper. Quand rencontres il y a, elles sont plutôt matérielles que formelles. Pas mal d'expressions du P. Rousselot ne rendent un son irréprochablement thomiste qu'à la seule condition qu'on oublie leur contexte immédiat ou éloigné » (p. 121-122).

A ces conclusions de l'auteur, ajoutons qu'on

[7] In-8 de 124 p., 110 fr. belges, Desclée de Brouwer, Paris et Bruxelles, 1946.

trouvera dans son étude un recueil pour ainsi dire exhaustif des textes de S. Thomas relatifs à la notion de la foi, à l'objet formel et à la lumière de foi et au problème de la double crédibilité (interne et externe). Et, avec lui, nous affirmerons, en terminant « combien est éloignée de nous la pensée que l'apport du P. Rousselot soit sans valeur et qu'il ne saurait servir à vivifier et à enrichir la théologie la plus décidément thomiste de l'acte de foi ». Très particulièrement, « les fortes pages écrites dans les *Yeux de la Foi* sur le principe de causalité réciproque, sur la place de l'amour dans le mécanisme de nos assentiments surnaturels ou sur la connaissance sympathique resteront encore longtemps, pour tout esprit soucieux d'approfondir le don de Dieu, principe de découverte et source de réflexion » (p. 122).

III. — SACREMENTS

9. — Dans un ouvrage antérieur (*Ami*, 1948, p. 116), le P. Taymans d'Eypernon, S. J., a montré comment *la Trinité* vit effectivement *dans* l'âme juste *sa vivante image*. Le « Mystère primordial » de la Trinité illumine, en effet, toute la réalité de grâce en laquelle nous vivons. Et comme cette réalité de grâce nous est normalement conférée par les sacrements, l'auteur examine dans un nouveau volume « les rapports du Mystère Primordial avec celui des Sacrements » : **La Sainte Trinité et les Sacrements** [8].

Dans la Rédemption, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont cause de notre salut. Seul, sans doute, le Fils s'est incarné et est mort pour nous ; mais rien de tout cela n'aurait pu se faire si le Fils n'avait pas été envoyé par le Père et si lui-même n'envoyait pas le Saint-Esprit pour consommer son œuvre. Ce qui est vrai du salut en général l'est de la sanctification des âmes par les sacrements. Les sacrements sont des gestes du Christ, mais ils sont également, dans et avec les gestes du Verbe incarné, gestes du Père et du Saint-Esprit. Par les sacrements, l'homme devient conforme au Fils, mais cette conformité même doit l'associer à la vie trinitaire.

Telle est l'idée fondamentale développée pour chaque sacrement en particulier. Mais auparavant l'auteur marque deux pensées qui sont le point de départ de son argumentation théologique.

Pour expliquer le sacrement, validement mais infructueusement reçu, il faut, pense-t-il, en revenir à l'ancienne explication, rajeunie sans doute, d'un premier effet sacramentel, précédant et appelant par soi l'infusion de la grâce, un « *ornatus animæ* » qui serait comme une empreinte du Christ dans l'âme, laquelle ne s'achève que par l'action sanctificatrice de l'Esprit-Saint, dans le cas où l'homme n'apporterait pas d'obstacle à cette action : « *Empreinte et grâce divines* ».

En second lieu, le sacrement est administré par l'Eglise et dans l'Eglise, corps mystique du Christ. Par le fait de l'identification mystique de l'Eglise au corps du Christ, « l'Eglise est devenue le principe des contacts du Verbe incarné avec les hommes de tous les temps » (p. 42).

« Ces contacts les gestes de l'Eglise, ses rites — qui sont les gestes du Christ, puisque l'Eglise est le corps du Christ — ces contacts, les rites de l'Eglise vont les établir. A travers chacun des sacrements, le Christ atteindra l'homme à sauver, comme à travers le fil passe le courant qui, dans la lampe, deviendra lumière. De ce point de vue qui définit les sacrements comme des organes de contact, la causalité de ceux-ci nous semble mieux définie. Sans être l'*instrumentum conjunctum*, comme le corps physique du Sauveur, uni hypostatiquement au Verbe, le sacrement n'est pourtant pas extrinsèque au Christ, puisqu'il est un geste de son Corps mystique. Il est intérieur au Christ au même titre que l'Eglise qui vit du Christ. Et dès lors, cette façon de décrire la causalité sacramentelle met en évidence un élément d'explication que la théorie de la causalité morale semble laisser dans l'ombre : celui d'une action actuelle du Christ dans et par le signe sacramentel. Elle dépouille, d'autre part, la théorie de la causalité physique de tout arbitraire. Il ne s'agit pas, en effet, de tirer du signe sensible, en faisant appel à la puissance obédientielle de la matière, une vertu surnaturelle qu'il ne possède point ; encore moins est-il question de s'imaginer une grâce répandue dans le signe, comme une potion diluée dans un verre d'eau; mais il s'agit de faire tenir à la matière, dans l'ordre du salut, le rôle qu'elle est appelée à jouer de par sa nature même, celui de lien entre les êtres, de point de jonction de leurs activités... C'est par le signe sacramentel que Dieu, établissant le contact entre lui-même et l'homme pécheur, rejoint celui-ci, par sa grâce pour le transformer en Lui » (p. 43).

Mais les gestes du Christ sont gestes du Verbe et, s'ils communiquent la vie, c'est une vie que le Verbe lui-même, de toute éternité, reçoit du Père et qu'avec le Père, il fait rejaillir dans la procession du Saint-Esprit. Partout donc où Jésus se donne, il donne avec lui le Père et l'Esprit ; et les sacrements, gestes prolongés du Sauveur, sont aussi des dons de la Trinité tout entière. C'est sous cet angle que chaque sacrement est étudié ; et cette étude montre comment, sous des formes différentes commandées par différents états de vie, la vie sacramentelle doit s'efforcer de reproduire et de manifester la vie trinitaire. C'est là, pour l'auteur, un thème inépuisable de réflexions suggestives, dont la lecture, et surtout la méditation, fera comprendre « comment les sacrements signifient et réalisent une conformité de plus en plus parfaite du chrétien au Christ, de la personne du baptisé à la personne du Fils éternel » (p. 159). La vie qu'ils déposent en nous est comme une exigence à s'élever toujours plus dans l'intimité avec Dieu. Et cette intimité ne saurait être une réalité stagnante : les septs sacrements ont été institués précisément pour montrer comment elle doit croître et s'épanouir sous des aspects multiformes, qui manifestent la participation au mystère infini de la vie en Dieu.

Sur ce thème fondamental, le P. d'Eypernon, en un style très prenant, a su développer des variations suggestives, qu'on ne saurait trop admirer. Notre admiration ne nous empêche cependant pas de regretter l'exécution un peu sommaire dont est l'objet la causalité physique, et cela dans l'intérêt même de la thèse générale de l'auteur.

Bien volontiers, on admettra l' « empreinte » spéciale du Christ dans l'âme, même si le sacrement n'est pas reçu fructueusement. Nous exceptons cependant la pénitence et l'eucharistie reçues d'une manière sacrilège. Par cette « empreinte » — qu'il rapproche de l'*ornatus animæ* des anciens, et dont il fait une disposition préalable à la grâce

[8] In-8 de 160 p., Desclée de Br., Bruxelles et Paris.

— l'auteur semble indiquer ses préférences pour une sorte de causalité dispositive. Mais précisément nous pensons que le « contact » du Christ par l'empreinte laissée dans l'âme serait mieux expliqué dans le système de la causalité physique, qui n'a rien d'arbitraire. Dans ce système, la production de la grâce exige le geste, le contact du Christ. Dieu est l'auteur principal de la grâce : au titre de sa divinité, Jésus-Christ agit ici d'autorité. La sainte humanité du Christ, dans sa passion, agit non seulement comme cause méritoire, mais comme cause instrumentale efficiente. L'Eglise, corps mystique, n'intervient que comme autorité suprême dans l'administration du sacrement institué par le Christ ; mais on ne saurait concevoir comme certaines expressions de notre auteur sembleraient le laisser entendre, que gestes et rites de l'Eglise sont synonymes de gestes et de rites du Christ. Les gestes et rites du Christ sont synthétisés dans l'élément *essentiel* du sacrement, élément auquel l'Eglise elle-même est impuissante à changer quoi que ce soit (*salva eorum substantia*). La causalité instrumentale efficiente de l'humanité du Sauveur passe donc immédiatement dans la causalité efficiente instrumentale subordonnée du sacrement, et lui communique la vertu divine productrice de la grâce, ou plus exactement la vertu divine qui fait surgir la grâce de la puissance obédientielle de l'âme. Théorie très simple et très logique, en laquelle le contact du Christ à l'âme apparaît sans difficulté et sans qu'il soit nécessaire de recourir au corps mystique pour montrer que le sacrement « n'est pas extrinsèque au Christ, parce qu'il est un geste du corps mystique » !

10. — Le P. d'Eypernon exprime quelque part son regret de n'avoir pas connu, avant la rédaction définitive de son volume, l'ouvrage du P. M.-M. Philipon, O. P., **Les sacrements dans la vie chrétienne** [9]. Sous plus d'un rapport, en effet, l'étude du dominicain s'apparente à celle du jésuite ; l'un et l'autre auteur ont chercher à mettre en relief l'influence sacramentelle dans notre vie surnaturelle. Le P. Philipon insiste peut-être davantage sur le rôle *social* des sacrements dans l'Eglise du Christ.

« Tout revêt dans l'économie des sacrements le sens d'une indissociable solidarité de tous les membres du corps mystique du Christ. Dieu ne contemple les hommes que dans l'ensemble du plan de la Rédemption ; Jésus ne voit chacune de nos âmes qu'à travers son Eglise, dans les perspectives de la Cité de Dieu. Son regard de Christ découvre dans le monde sacramentel comme un prolongement, dans son Eglise, de tous les bienfaits de l'Incarnation rédemptrice. Le baptême lui fournit les membres de son Eglise ; la confirmation en désigne les défenseurs ; l'eucharistie les soutient dans leurs luttes quotidiennes ; la pénitence leur rend une pleine vitalité après les chutes du péché ; le mariage multiplie les membres de cet immense corps social, qui se développe lentement au cours des siècles de l'histoire des générations humaines ; le sacerdoce maintient dans son Eglise de la terre l'ordre et l'unité ; puis, quand vient pour chacun de nous l'heure de quitter ce monde, le Christ du baptême apparaît de nouveau auprès de l'âme chrétienne pour la préparer par une onction suprême à entrer dans l'éternelle cité de Dieu. Loin de s'achever avec la mort, l'appartenance à la communauté chrétienne se perpétue dans le ciel : l'Eglise militante s'épanouit en Eglise triomphante dans l'unité du « Christ total » (p. 17).

Ces brèves indications se réfèrent à chacun des chapitres de l'ouvrage ; mais le thème de l'eucharistie est dédoublé : notre transformation dans le Christ par la communion, notre identification au Christ dans le sacrifice.

Ce sont là des idées, au premier abord, très simples et pour ainsi dire élémentaires ; mais, sur ces notions accessibles à tous, l'auteur a su greffer des considérations d'une remarquable richesse spirituelle, où pourront largement puiser les prédicateurs et les directeurs de conscience. Toutefois le côté dogmatique du livre ne doit pas être sousestimé : un fond doctrinal très solide forme le substrat de tous ces développements. Doctrine puisée aux enseignements du Magistère et à la théologie thomiste la plus authentique. Doctrine qui cependant sait s'adapter au but spécial de l'ouvrage et ne néglige pas les aspects actuels des problèmes sacramentaires. On trouve cette préoccupation principalement dans les chapitres VI et VII, relatifs au Mariage et à l'Ordre. A propos du mariage, l'auteur met en relief trois idées principales : l'amour chrétien, l'éducation des enfants, le Christ au foyer. L'étude du sacrement de l'ordre reçoit des développements considérables : sacerdoce et royauté du Christ ; sacerdoce et royauté de l'Eglise ; sacerdoce du prêtre ; rôle social de l'évêque, « Christ de son diocèse » ; le Pape, « Christ de la terre » ; mystique du sacerdoce ; le sacerdoce et l'intimité mariale ; l'unique Prêtre éternel.

Nous pensons avoir suffisamment indiqué la haute valeur de l'ouvrage du P. Philipon. La richesse de vie spirituelle et la sûreté doctrinale qu'on y trouve feront vite oublier certaines longueurs dans les développements de la pensée.

11. — Nous avons jadis (1924, p. 725) dit le bien qu'il fallait penser du **De Pænitentia,** *Tractatus dogmatico-historicus* du P. Galtier [10]. Une nouvelle édition vient de paraître.

Dans la recension de 1924, on a marqué l'excellence de la méthode suivie par l'auteur, surtout en ce qui concerne l'étude de la pénitence primitive et de la pénitence privée dans l'ancienne Eglise. Depuis lors, l'auteur a publié un ouvrage considérable et qui fait autorité : *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles* (Paris, 1932, voir *Ami*, 1933, p. 301-04). Comme conclusion d'une longue et objective enquête historique, cet ouvrage apporte une réelle certitude au sujet de la pénitence dite privée dans l'ancienne Eglise. Si l'histoire impartiale oblige à rejeter la conception d'une double institution parallèle, la pénitence privée s'opposant pour ainsi dire à la pénitence publique, les documents les plus irrécusables invitent cependant à admettre, en certaines circonstances et pour certains péchés, un mode de rémission excluant tout ou partie de l'expiation solennelle. On retrouve ces conclusions dans le nouveau traité. Aussi l'étude de la pénitence dans la primitive Eglise a-t-elle été considérablement remaniée : le pouvoir de remettre les péchés au for interne et par la hiérarchie est mis en meilleur relief ; S. Au-

[9] In-8 de 408 p., Desclée de Br., Paris.

[10] In-8 de VIII-576 p., Université Grég., Rome, 1950.

gustin et S. Grégoire sont spécialement interrogés pour mieux comprendre la discipline des siècles antérieurs ; la question des péchés « irrémissibles » semble élucidée, même en reprenant les témoignages de Tertullien, d'Hippolyte et d'Origène, car l'absolution concédée par l'édit dit de Calliste n'y apparaît pas comme une innovation ; l'étude de la pénitence privée est reprise dans le sens qu'on a indiqué, et la pensée de S. Jean Chrysostome sur la confession « faite à Dieu » interprétée dans le sens le plus traditionnel.

Dans les thèses proprement scolastiques, l'auteur n'apporte que des modifications insignifiantes. Notre remarque (1924, p. 726) concernant l'exposé de l'opinion du sacrement « valide et informe » est demeurée sans écho. Par contre, l'auteur a compris la nécessité, pour faire de son ouvrage un instrument de travail plus parfait, d'ajouter trois tables : index scripturaire, noms d'auteurs, et table analytique.

Cette nouvelle édition du *De Pœnitentia* est bien près, semble-t-il, de réaliser l'idéal du traité « dogmatico-historique » du sacrement de pénitence.

A. MICHEL.

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Qu'est-ce que la théologie « kérygmatique »

La question nous est posée par un abonné que notre note du 26 mai 1949 (p. 330) n'a pas complètement satisfait. Il désire avoir quelques détails concernant les origines de cette théologie, son objet précis et les auteurs qui en sont les représentants les plus qualifiés.

On a vu dans l'article sur les antécédents allemands de l'encyclique *Mediator Dei* que Mgr Grœber avait manifesté quelque inquiétude au sujet de cette théologie kérygmatique et que le cardinal Innitzer en avait pris la défense, tout au moins en ce qui concerne l'œuvre du P. Rahner, S. J. C'est dire que cette théologie nous vient d'Allemagne.

Comme son nom l'indique, l'Evangile est un message d'allégresse susceptible d'être reçu avec joie plutôt qu'une loi pesante à laquelle le chrétien doit se soumettre pour éviter la damnation éternelle.

Néanmoins, depuis le début du siècle et particulièrement depuis la première guerre mondiale, le message chrétien rencontre de l'indifférence, voire de l'opposition parmi un nombre important de catholiques allemands élevés chrétiennement, même parmi ceux qui ne sont nullement portés vers l'hérésie ou la négation absolue. Ceux qui malgré tout veulent vivre en chrétiens, loin d'éprouver, de ce fait, une sensation d'allégresse, croient trop souvent avoir assumé l'obligation de se soumettre à une série de devoirs tracassiers sinon pesants.

D'où cela vient-il ? On peut se demander si la cause n'en serait pas un agencement défectueux du donné révélé, la catéchèse et la prédication ne faisant pas suffisamment ressortir que le Christ et son œuvre rédemptrice constituent le point central de la vie surnaturelle.

Mettre en évidence cette importance centrale du Christ dans la vie religieuse, tel est l'objet du mouvement et de la théologie kérygmatique.

* *

Il semble que ce soit le P. André Jungmann, S. J., qui ait inauguré ce mouvement avec son livre *La bonne nouvelle et notre annonce de la foi* [1]. L'auteur y recherche les moyens de rendre efficace l'annonce de la foi chrétienne, tant par la prédication et la catéchèse que par la direction des pratiques de piété et de dévotion. Il est convaincu que ce n'est pas en amenuisant la science théologique, en la réduisant à la condition d'une théologie populaire à la portée de tous, que l'annonce du message évangélique arrivera à ses fins, provoquera l'assentiment joyeux de la part des hommes.

Tout comme la science théologique, l'annonce évangélique proclame le mystère de l'Homme-Dieu, médiateur entre Dieu le Père et l'humanité. La science théologique s'adresse à l'intellect : suivant l'ordre ontologique, elle développe le donné révélé en un exposé conceptuel et systématique. L'annonce évangélique agit sur la volonté : suivant l'ordre psychologique elle s'applique à faire ressortir que le mystère de l'Homme-Dieu répond aux besoins et aux aspirations de l'homme de tous les temps. Jungmann ne méconnaît pas la valeur des procédés usités par la science théologique. Il reconnaît qu'en développant en face de l'erreur les divers aspects des mystères révélés, la recherche théologique a fortement éclairé et étayé la foi chrétienne. Aussi est-il convaincu que l'annonce de la foi doit reposer sur la base de la théologie classique. Mais tandis que celle-ci procède par voie d'analyse en développant le donné révélé en une suite de concepts et de traités, par la prédication comme par la catéchèse, l'annonce doit faire converger toute la doctrine vers la personne et l'œuvre du Sauveur, en faisant ressortir son importance pour la pratique de la vie.

Le livre de Jungmann abonde en aperçus historiques intéressants comme en mises en garde judicieuses. Il note que l'évolution de la doctrine a parfois exercé une certaine répercussion sur la pratique de la dévotion. Ainsi, estime-t-il, il faut rattacher à la promulgation du dogme de Nicée l'essor du culte du Christ Pantocrator dans l'Eglise d'Orient. Aux prédicateurs et aux catéchistes, il recommande de ne point traiter la doctrine de la grâce, des sacrements et de l'Eglise, sans la rattacher à l'œuvre et à la personne du Sauveur, de ne point isoler la médiation de Marie et des saints de celle de l'Homme-Dieu.

* *

[1] *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Ratisbonne, Pustet, VII-240 p. (1936). — Nous traduisons *Verkündigung* par « annonce », parce que, selon Jungmann, la prédication n'est qu'une manière particulière de la *Verkündigung*. Verkündigung tout comme annonce traduisent le terme grec.

Si riche que soit le travail de Jungmann, il ne donne pas une théorie de l'annonce chrétienne. Ce fut son confrère, le P. Hugo Rahner qui publia la première théologie kérygmatique, intitulée *Une théologie de l'annonce* [2].

Dans cette théologie, l'ordre des matières ne s'écarte guère de celui des théologies classiques ; mais l'auteur s'applique à orienter tous les points de doctrine vers le mystère de l'union hypostatique. Son exposé culmine en un chapitre consacré à la théologie de la vie de Jésus. Et l'on sent que, tout au long de son étude, le P. Rahner veut montrer comment les textes scripturaires et patristiques, comment les données de la théologie classique elle-même répondent aux besoins et aux aspirations de l'humanité de tous les temps.

La question du droit à l'existence d'une théologie de l'annonce distincte de la théologie scientifique ne s'entrevoit qu'à l'arrière-plan chez le P. Hugo Rahner ; mais elle a été traitée *ex professo* par le P. Lakner, S. J., dans un article de la revue viennoise *Theologie der Zeit*.

L'article est intitulé : *Théorie d'une théologie de l'annonce. Pensées concernant l'existence et la forme d'une théologie de la pastorisation des âmes* [3]. Le P. L. ne nie ni l'importance ni la nécessité de la théologie scientifique, mais, par des considérations d'ordre historique et systématique, il s'applique à démontrer qu'à côté d'elle et étayée par elle, la théologie de l'annonce à sa raison d'être.

La science théologique, dit-il, recherche le vrai, elle procède par voie d'analyse ; son objet formel est le Dieu Trine *sub ratione Deitatis*. La théologie de l'annonce, par contre, a en vue la valeur pratique des mystères ; elle procède par voie de synthèse ; elle gravite autour du Christ et de son œuvre, elle étudie les mystères *sub specie prædicabilitatis essentialis*. Si la théologie classique peut être appelée *theologia mentis perscrutatoria*, la théologie de l'annonce se présente comme *theologia cordis affectiva*.

Mais c'est du point de vue de la théorie de la connaissance que le P. J.-B. Lotz, S. J., a voulu démontrer le droit à l'existence d'une théologie de l'annonce. Dans un article intitulé *Science et Annonce* [4]. Il argumente ainsi : Toute connaissance humaine a une double polarité, laquelle se manifeste par le concept et par la représentation. C'est ainsi que la science qui est essentiellement conceptuelle se distingue de l'annonce qui procède par la représentation ; c'est ainsi qu'à côté de la science théologique, essentiellement conceptuelle, la théologie de l'annonce, procédant par représentation, a droit à l'existence.

* *

Dans un aperçu bibliographique de théologie kérygmatique, publié dans la *Revue du Séminaire hongrois* de Vienne (1941-42, p. 3-10), le P. Karl Rahner, S. J., reconnaît que les publications des PP. Lakner et J.-B. Lotz contiennent bon nombre de remarques intéressantes et judicieuses ; mais il ne croit pas qu'elles aient démontré la raison d'être d'une théologie de l'annonce distincte de la théologie classique.

Il remarque tout d'abord que toute théologie digne de ce nom est une théologie du salut, que toute théologie est orientée vers le mystère de l'Homme-Dieu, vers le mystère de la Rédemption. Il rappelle ensuite que la théologie de l'annonce, précisément parce qu'elle est théologie, doit rechercher le vrai, que le vrai est son objet formel, que la valeur ne peut être objet formel d'une science qu'autant qu'elle est vraie, et que la valeur, considérée en elle-même, abstraction faite de ses rapports avec la vérité, ne saurait être l'objet formel d'aucune science.

Dans la suite de son article, le P. Karl Rahner donne une assez longue liste de publications qui ont pris position contre le dédoublement de la théologie, prôné par les PP. Lakner et J.-B. Lotz. Toutefois, si ces derniers n'ont pas réussi à assurer à la théologie de l'annonce une existence distincte de celle de la théologie scientifique, leurs idées maîtresses, c'est-à-dire le groupement christocentrique de l'enseignement et son orientation vers les questions pratiques de la vie religieuse ont gagné bon nombre d'adhérents. C'est ainsi que Schmaus, professeur à Munich, qui fut un des premiers à contester la raison d'être d'une théologie de l'annonce distincte de la théologie classique, a publié une « Dogmatique catholique » en quatre volumes [5], dans laquelle, tout en faisant un exposé critique et systématique des dogmes, l'auteur fait ressortir leur conformité aux aspirations intimes de la nature humaine.

Ce que Schmaus a fait pour le dogme, Tillmann, professeur à Bonn, l'a réalisé pour la morale : il a publié deux études dont la tendance « kérygmatique » s'affirme déjà dans leurs titres. La première, *L'Idée de l'imitation du Christ* [6] parut à Dusseldorf en 1934 ; la seconde, intitulée *La réalisation de l'imitation du Christ* [7] fut éditée l'année suivante.

Divers exégètes ont entrepris de mettre l'interprétation de l'Ecriture au service de la pratique dans la vie religieuse. De ce genre sont les commentaires des évangiles de S. Marc et de S. Luc que Dillersberger publia à Salzbourg en 1938. Romano Guardini, bien connu en France, manifeste les mêmes tendances dans *Le Seigneur* [8]. Sous le titre, *La Sainte Ecriture expliquée pour la vie*, la maison Herder publie une série de volumes à tendance « kérygmatique » [9].

Notons aussi que plusieurs « Dogmatiques à l'usage des gens du monde » (*Laiendogmatiken*), publiées en Allemagne dans les années qui précédèrent la dernière guerre, se meuvent dans la ligne de la théologie de l'annonce. Telles sont *La petite dogmatique pour laïcs* [10] de Rudloff ; *La doctrine*

2 *Eine Theologie der Verkündigung*, 2e édit., Fribourg-en-B., Herder, 202 p. (1939).

3 *Theorie einer Verkündigungstheologie. Gedanken über Existenz und Gestalt einer Seelsorgetheologie*, 1939, 63 p.

4 *Wissenschaft und Verkündigung*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1938, p. 465-501.

5 La 1re édition parut en 1937. Elle est parvenue aujourd'hui à sa 3e édition.

6 *Die Idee der Nachfolge Christi.*

7 *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi.*

8 *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Christi*, Würtzbourg, 1938. (Le Seigneur. Méditations sur la personne et la vie du Christ).

9 *Die heilige Schrift für das Leben erklært.*

10 *Kleine Laiendogmatik*, Ratisbonne, 1935.

de l'Eglise de Junglas, professeur à Bonn [1] ; *La grande réponse* du P. Glogger [2] ; *La doctrine de la foi catholique* de Feuling [3].

Il est impossible de signaler ici toutes les publications parues au cours des quinze dernières années pour ou contre la théologie de l'annonce. L'aperçu qu'on vient d'en donner suffira cependant pour indiquer les grandes lignes du mouvement et montrer que certaines défiances n'étaient pas injustifiées, que certains enthousiasmes n'étaient pas sans fondement.

Une séparation de la théologie classique et de la théologie de l'annonce peut être préjudiciable à l'orthodoxie dogmatique, le sentiment négligeant la raison, la valeur pratique s'écartant de l'idée. Mais d'autre part, il est souhaitable que la vérité n'ignore pas la vie. Il faut connaître et, parce qu'on connaît, vivre. La théologie kérygmatique répond à une pensée traditionnelle, quand elle veut orienter le dogme vers l'action, la pensée vers la vie. Le mot est nouveau, la chose est aussi ancienne que la vérité chrétienne. Il semble bien qu'il soit impossible de séparer la théologie traditionnelle et la théologie de l'annonce. Le regretté P. de Ghellinck, professeur de pastorale à Louvain, a mis toutes choses au point en une étude signalée en son temps par l'*Ami* (1949, p. 330). Nos lecteurs s'y reporteront.

G. F.

Q. — Au sujet de la royauté de Marie, l'*Ami* a écrit qu'elle se confond avec le rôle de Médiatrice. Ces notions, me semble-t-il, sont très différentes.

La médiation se confond avec le pouvoir d'intercession. Mais ce pouvoir n'est autre qu'une influence morale, agissant moralement sur le vouloir divin. Tandis que la royauté signifie pouvoir de gouvernement, outre primauté de rang et d'honneur. Il s'agit donc de savoir si Jésus fait participer sa sainte Mère à sa domination universelle, à la puissance qui lui a été donnée au ciel et sur la terre.

Cette domination confère des droits de propriétaire, à moins qu'elle ne les suppose. Or, des Pères et, à leur suite, l'école franciscaine affirment que Marie est la *cause finale* de l'univers après le Verbe incarné ; que toute créature, par conséquent, est faite pour sa gloire, lui est inférieure et subordonnée. Marie peut donc **commander** à toute créature animée ou inanimée. Cf. P. Jean-Chrysostome, *Les trois grands privilèges de Marie : puissance, sagesse, miséricorde*. C'est en tant que Reine que Marie commande aux anges et aux démons, qu'elle exerce la justice, en infligeant la défaite à ses ennemis, en punissant les blasphémateurs. Ces attributions du pouvoir royal ont été passées sous silence au **Congrès de Boulogne.**

R. — Cette consultation vise un article assez ancien de l'*Ami* (1946-47, p. 104), article dans lequel nous nous sommes rallié à l'explication du R. P. M.-J. Nicolas, O. P. « La participation de Marie aux mystères de l'Incarnation et de la Rédemption appelle, pour elle, une participation au pouvoir dont ces mystères sont la source. Mais l'exercice direct de l'autorité n'a qu'une place secondaire dans l'ensemble du rôle royal de la Vierge : le vrai pouvoir de Marie près de Jésus sera essentiellement *un pouvoir d'intercession.* » Le P. Nicolas l'affirme expressément : « Un acte résume à lui seul tout ce que (Marie) fait pour nous en qualité de reine : c'est sa prière. Elle ne peut pas davantage, mais elle le peut à la perfection. Là où le Christ commande parce qu'il est l'Homme-Dieu, le Roi, parce qu'il a droit, parce que la grâce divine lui appartient, en étant la source vive et la cause méritoire, la Vierge prie, parce que tout son titre à obtenir est celui de la prière... La grâce présuppose la prière. Le Christ-Roi donne la grâce à tous. La Vierge-Reine l'obtient à tous. »

C'est bien là l'*omnipotentia supplex* que les théologiens reconnaissent en Marie. Son domaine royal s'étend à tout, mais en raison de la toute-puissance de sa prière.

Est-il nécessaire de concevoir cette « toute-puissance » de la Sainte Vierge, comme la manifestation d'un pouvoir royal, législatif, judiciaire et exécutif ? Un excellent auteur, M. de Gruyter, dont nous avons dit jadis tout le bien qu'il fallait penser de son ouvrage *De Beata Maria Regina* (voir *Ami*, 1935, p. 127) avait esquissé en ce sens son argumentation sur la puissance royale de Marie. C'est bien un peu, semble-t-il, le sens de la thèse qu'on nous objecte. Nous ne sommes pas le seul à la trouver excessive. Un excellent mariologue, le R. P. Roschini, s'en explique en ces termes :

De Gruyter donne à Marie Souveraine tous les pouvoirs qui appartiennent au Roi, c'est-à-dire le pouvoir législatif, judiciaire et exécutif. Marie, selon lui, serait un Roi appartenant au sexe féminin, sur le type de la Reine de Hollande. Plusieurs auteurs ont protesté énergiquement, et avec raison, contre une telle espèce de pouvoir royal... Le pouvoir du Roi est bien différent de celui de la Reine. Il s'agit de deux pouvoirs distincts qui dans un certain sens se perfectionnent et se complètent. La royauté absolue appartient au Roi et le pouvoir *jurisdictionnel* (c'est-à-dire le pouvoir législatif, judiciaire et exécutif) aussi. A la reine, au contraire, convient une royauté « *relative* » et un pouvoir d'*intercession* (propre à la Mère et à l'Epouse du roi), en plus du pouvoir *personnel de domination* dû au fait que la splendeur de la dignité du Roi retombe naturellement sur la Reine et qu'elle n'est, avec lui, auprès des sujets qu'une seule unité morale.

Nous voyons par là que la Sainte Vierge n'est pas un Roi du sexe féminin, avec toute la dignité et les pouvoirs du Roi ; mais elle est tout simplement une Reine à laquelle échoient d'une manière analogue toute dignité et tous les pouvoirs accordés à une Reine de ce monde. Je viens de dire : de manière *analogue*, c'est-à-dire, seulement en partie ou, pour mieux dire, en ce qu'il y a de plus parfait, et non pas en ce qu'il y a d'imparfait ; puisque la dignité royale de Marie, c'est-à-dire son ascendant personnel, dépasse incomparablement la dignité royale de n'importe quelle souveraine de la terre, puisque Marie est la vraie Mère et la véritable Epouse du Roi des rois.

De plus : le pouvoir d'*intercession* de la Sainte Vierge dépasse celui de n'importe quelle reine du monde, puisqu'il lui est supérieur, soit pour l'efficacité (elle est toujours exaucée), soit pour l'universalité (elle s'étend à toutes les affaires qui regardent le salut éternel de tout le genre humain). (*Maria*, p. 617).

* *

Ce pouvoir d'intercession est non seulement un pouvoir de prière : il est un pouvoir de *médiation.* Nous l'avons bien précisé dans l'article qui a pro-

[1] *Die Lehre der Kirche*, Bonn, 1936.
[2] *Die grosse Antwort*, Nuremberg, 1936.
[3] *Katholische Glaubenslehre*, Salzbourg, 1937.

voqué cette consultation : « Marie non seulement prie, mais elle *agit ;* elle exerce sur le monde, précisément parce qu'elle est associée dans le gouvernement du monde au Roi-Rédempteur, une véritable régence. Elle ne se substitue pas au Roi, mais elle est son auxiliaire dans l'exercice d'un règne où commander est avant tout donner et donner la vie » (p. 103). Et cette régence de Marie est universelle et s'exerce non seulement sur les choses de l'ordre spirituel, mais encore sur les biens temporels en tant qu'ils sont ordonnés à la fin spirituelle. Le P. Roschini, qui conçoit la royauté mariale de la même façon que nous, n'est pas embarrassé pour en montrer le caractère universel :

Comme la royauté du Christ, celle de Marie n'a de limites ni d'espace ni de temps ; elle s'étend à tous et à tout, toujours à la terre, au ciel, au purgatoire et à l'enfer. Elle s'étend avant tout à la terre, puisque les grâces qui descendent du ciel sur la terre passent... par le cœur et les mains royales de Marie. Elle s'étend au Ciel, sur tous les bienheureux, soit parce que leur gloire essentielle est due non seulement aux mérites « *de condigno* » du Christ, mais aussi aux mérites « *de congruo* » de Marie ; soit parce que leur principale gloire accidentelle leur vient de sa présence très aimable, des lumières qu'elle leur communique et de tout ce qu'elle opère continuellement pour le salut éternel des âmes... La royauté de Marie s'étend au Purgatoire, en poussant les fidèles de la terre à aider de mille manières les âmes qui souffrent, et en leur appliquant, au nom du Seigneur, les mérites et les satisfactions de son divin Fils et ses propres mérites. Cette royauté s'étend enfin jusqu'aux enfers, faisant trembler les démons, rendant vains leurs assauts qui visent à la perte des âmes... (*Maria,* p. 616-17).

On trouve les mêmes considérations dans l'excellente *Mariologie* du P. Merkelbach, O. P. (p. 209) : même extension de la puissance royale de Marie, mais mêmes restrictions au sujet de la puissance judiciaire et exécutive : *Maria non est regina justitiæ, sed misericordiæ.* Le P. Garrigou-Lagrange n'est pas d'un autre avis dans *La Mère du Sauveur et notre vie spirituelle*, p. 284-85. Nous acceptons donc bien volontiers que « Jésus fait participer sa sainte Mère à sa domination universelle, à la puissance qui lui a été donnée au ciel et sur la terre »; mais cette participation s'explique mieux pour Marie en recourant à l'influence morale qu'elle exerce par sa médiation souveraine et universelle. En raison de cette médiation universelle, Marie est unie à Jésus dans la fondation et le gouvernement du royaume du Christ, imprimant ainsi une impulsion efficace aux membres de ce royaume pour les conduire à leur fin.

Quant à la considération — que nous estimons secondaire dans le présent sujet — de Marie, « cause finale de l'univers après le Verbe incarné », nous préférons ne pas y opposer le point de vue thomiste. A quoi bon revenir sur un sujet qui est et sera toujours controversé entre écoles catholiques ?

A. M.

Q. — Que penser de l'attitude de fidèles qui communient fréquemment, soit même tous les jours, et ne se confessent que deux ou trois fois l'an ou une seule fois, ou même point du tout? Pour ce dernier point, je connais au moins un cas.

Leur raisonnement est qu'ils ne commettent pas de péchés mortels, seul élément de la confession !

R. — Qu'entendent ces fidèles par cette étrange affirmation que le péché mortel est *le seul élément de la confession ?*

Veulent-ils dire, usant de termes très impropres, que le péché mortel est, seul, *matière obligatoire* de la confession, à la différence des péchés véniels qui ne sont que matière facultative ? En ce sens, le Code leur donne raison, puisqu'il parle exclusivement des péchés mortels, dans les deux circonstances où la confession est, par lui, imposée comme obligatoire : confession annuelle et confession préliminaire à la réception de la Sainte Eucharistie.

La confession annuelle est prescrite par le can. 906 : « Tous les fidèles des deux sexes, après être parvenus aux années de discrétion, c'est-à-dire à l'usage de la raison, doivent confesser soigneusement tous leurs péchés, au moins une fois l'an ». Ce canon reprend la loi formulée par le Concile de Trente, dans sa session XIV (ch. 5, can. 8) qui lui-même, ne faisait que renouveler « magni Concilii Lateranensis constitutionem ». C'est en 1215, en effet, que le IVe Concile de Latran, sous Innocent III, avait porté un décret sanctionnant et rendant obligatoire pour toute l'Eglise, la coutume existant depuis plusieurs siècles, aussi bien en Orient qu'en Occident, de se confesser au moins chaque Carême, à son propre curé.

A la suite de ce décret de 1215, les auteurs, interprétant strictement les termes dont le Concile s'était servi, admirent communément qu'il y avait obligation pour les fidèles de recevoir, au moins une fois par an, le sacrement de Pénitence. Ce fut, entre autres, l'enseignement de S. Bonaventure et de S. Thomas d'Aquin. « Ex vi sacramenti, écrit S. Thomas (*In IV Sent., dist.* 17, q. 4, a. 1, sol. 3) non tenetur aliquis venialia confiteri, sed *ex institutione Ecclesiæ, quando non habet alia quæ confiteatur* ». Plus tard, les auteurs réduisirent l'obligation imposée aux fidèles qui n'avaient pas de péché mortel, au fait de se présenter au moins à leur curé, pour lui affirmer qu'ils n'avaient pas de fautes graves à confesser et être, par lui, admis à la communion pascale. C'est encore ce qu'enseignent Suarez, Busenbaum et d'autres ; ils avaient gardé l'opinion, enseignée déjà du temps de S. Thomas qui (*loc. cit.*) la rapporte en ces termes : « Potest dici secundum quosdam quod ex decretali prædicta non obligantur nisi illi qui habent peccata mortalia..., et secundum hoc etiam ille qui non habet mortalia non tenetur ad confessionem venialium, sed *sufficit ad præceptum Ecclesiæ implendum, ut se sacerdoti repræsentet* et se ostendat absque conscientia mortalis esse ; *et hoc ei pro confessione reputatur* ».

A partir du Concile de Trente, cette opinion fut peu à peu délaissée. Le Concile avait nettement laissé entendre que la confession des péchés véniels n'est pas imposée, même au temps de Pâques. « Nam venialia, quibus a Dei gratia non excludimur et in quæ frequentius labimur, quamquam recte et utiliter... in confessione dicantur, quod

piorum hominum usus demonstrat, *taceri tamen citra culpam* multisque aliis remediis expiari *possunt* ». (Sess. xiv, ch. 5, can. 7). S. Alphonse déclare « *sententia communis et verior* » l'opinion qui enseigne que la confession des péchés véniels n'est pas obligatoire. Il en donne cette double raison : 1° En prescrivant la confession annuelle l'Eglise n'a certainement eu en vue que la confession *imposée* par l'institution divine de N.-S., et le Christ n'a imposé que la confession des péchés mortels ; 2° le Concile de Latran a imposé aux fidèles de confesser « *omnia* sua peccata ». Or tous sont absolument d'accord que jamais n'a existé l'obligation de confesser *tous ses péchés véniels*. La prescription du Concile ne vise donc pas les péchés véniels. (S. Alph. *Theol. mol.*, lib. VI, n° 667).

De nos jours, les auteurs enseignent tous sans exception, que le canon 906 prescrivant de confesser tous ses péchés, au moins une fois l'an, est à interpréter selon le canon 901 et n'oblige que si existe ce qui, d'après ce can. 901, est matière nécessaire à confession : « Qui post baptismum *mortalia* perpetravit, quæ nondum per claves Ecclesiæ directe remissa sunt, debet omnia quorum post diligentem sui discussionem conscientia habeat, confiteri et circumstantias in confessione explicare quæ speciem peccati mutent. »

Des fidèles, qui ne commettent point de péché mortel, ne sont donc pas tenus d'obligation stricte, par la loi de l'Eglise, à se confesser, même une fois par an.

La communion, quelle que soit sa fréquence, même si elle est quotidienne, ne crée pas non plus une obligation de se confesser, pour qui n'a pas de péché mortel. Sur ce point encore, la législation de l'Eglise est explicite. « Que personne ayant conscience d'être chargé d'un péché mortel, quelle que soit la contrition qu'il estime en avoir, ne s'approche de la sainte communion, sans confession sacramentelle préalable. » (Can. 856). Cette loi de l'Eglise avait été rappelée par Léon X, dans sa Constitution du 15 juin 1520, à l'encontre des affirmations de Luther qui niait l'utilité de la confession ou de l'absence de péché mortel pour recevoir l'Eucharistie. (Cf. Bulle *Exurge Domine*, dans Denz.-Bann., n° 755). Le Concile de Trente confirma (dans les termes mêmes qu'a conservés le can. 856), la défense de communier sans s'être confessé, pour quiconque à conscience d'être en état de péché mortel. (Sess. xiii, ch. 7 ,can. 11). Cette défense n'atteint donc pas ceux qui n'ont que des péchés véniels et ceux-ci peuvent aussi fréquemment qu'ils le veulent, communier sans confession préalable.

Pie X rappelait cette loi, dans le Décret « *Sacra Tridentina Synodus* » (20 décembre 1905) : « *S'il est très avantageux* que ceux qui font la communion fréquente ou quotidienne, soient exempts de péchés véniels, au moins pleinement délibérés, et de l'affection à ces péchés, néanmoins *il suffit qu'ils soient exempts de péchés mortels*, avec la résolution de n'en plus commettre à l'avenir. » (N° 3 du dispositif du Décret).

Durant les années qui suivirent le Décret de Pie X sur la communion fréquente, les confesseurs et directeurs d'âmes eurent souvent beaucoup à lutter, pour faire admettre à des âmes pieuses, encore sous l'emprise des exagérations jansénistes, qu'il n'était pas nécessaire de se confesser chaque fois que l'on voulait communier ; qu'il était licite de faire plusieurs communions entre chacune de ses confessions ; qu'il ne fallait surtout pas faire dépendre la réception de l'Eucharistie de la réception de la Pénitence, quand on n'avait pas la certitude d'avoir commis un péché mortel depuis sa dernière bonne confession. Il fallut leur expliquer que, tant qu'on est en état de grâce, c'est un fort mauvais raisonnement que de se priver de l'Eucharistie, sous prétexte qu'on n'a pas pu recevoir la pénitence. Les péchés véniels peuvent être remis par beaucoup d'autres moyens que la confession, notamment par l'Eucharistie elle-même. Ceci est l'enseignement du concile de Trente : « Salvator noster... sumi voluit sacramentum hoc, tanquam spiritualem animarum cibum... *et tanquam antidotum quo liberemur a culpis quotidianis* et a peccatis mortalibus præservemur. » (Sess. xii, ch. 2).

Que la confession ne soit pas la condition préalable de la communion, Pie X en donna un confirmatur par le Décret du 14 février 1906. Clément XIII avait accordé, le 9 décembre 1763, à tous les fidèles qui ont la coutume de se confesser au moins une fois par semaine, de pouvoir gagner, dans l'intervalle de ces confessions, toutes les Indulgences qu'ils auraient la possibilité d'acquérir, même sans faire la confession qui, par ailleurs, serait nécessaire pour les gagner. Pie X voulut que désormais tous les fidèles qui, en état de grâce et avec une intention droite et pieuse, ont coutume de communier chaque jour, quand bien même ils s'abstiendraient de la communion une ou deux fois par semaine, puissent jouir de l'Indult de Clément XIII, *sans être obligés de faire cette confession hebdomadaire*, qui par ailleurs serait nécessaire pour gagner les Indulgences se présentant pendant cet intervalle. Ceux qui communient au moins cinq fois par semaine pourront par conséquent gagner toutes les indulgences, sauf celles des jubilés, sans être astreints comme autrefois à se confesser tous les huit ou quinze jours, ni même moins souvent, puisque le décret ne prévoit aucune limitation. Le Souverain Pontife envisage donc comme admissible l'hypothèse de fidèles passant un temps relativement long, sans se confesser, tout en communiant tous les jours ou à peu près, puisque malgré ce défaut de confession, ils pourront gagner tous les Indulgences prévues [1].

* *

Mais si la mentalité des fidèles, faussée par un reste de jansénisme, obligeait de désolidariser la réception de la Communion de celle de la pénitence et de bien faire comprendre, que seul le péché mortel interdisait la communion sans confession préalable, s'il était nécessaire de lutter énergiquement contre ce préjugé encore enraciné maintenant chez bien des personnes pieuses et peut-être chez quelques confesseurs, qu'après un éclat de colère ou une discussion en famille, qu'après telle négligence dans ses exercices de piété ou telles autres fautes qui n'ont pas excédé la culpabilité vénielle, on ne devait pas aller communier, sans s'être « *réconcilié* », c'est-à-dire avoir sollicité

[1] Voir le texte dans l'*Ami*, 1906, p. 296.

l'absolution, il ne faudrait pas tomber dans l'excès opposé et en venir à dédaigner et laisser de côté, à peu près systématiquement la confession fréquente. Les fidèles qui le font, et dont nous parle notre correspondant, ne sont pas à approuver.

La raison qu'ils donnent pour essayer de justifier leur conduite est fort sujette à caution. Qu'entendent-ils en disant que *le péché mortel est le seul élément de la confession ?*

Veulent-ils dire que le péché mortel est seule matière *obligatoire* de la confession ? C'est exact et nous l'avons rappelé. Mais ce serait un singulier principe, en vie spirituelle, de vouloir se contenter de ce qui est strictement obligatoire sous peine de faute grave. A ce compte, la communion quotidienne n'est pas plus obligatoire, en rigueur de droit, que la réception du sacrement de pénitence pour qui n'a que des péchés véniels. Alors pourquoi communient-ils fréquemment et même tous les jours ?

Veulent-ils dire que le péché mortel est seule matière *suffisante* pour le sacrement de pénitence et que le sacrement n'est pas administré validement à qui n'accuse que des péchés véniels ? Alors, ils tombent en pleine hérésie. Ils rejoignent Luther qui, dans son célèbre sermon sur la Pénitence, en 1518, s'était élevé contre la pratique de confesser les péchés véniels et avait émis cette assertion : « Nullo modo præsumas confiteri peccata venialia » (Denz - Bann., n° 748). Le Concile de Trente a condamné cette erreur : « Si quis dixerit... non licere confiteri peccata venialia, anathema sit. » (Sessio XIV, can. 7).

Veulent-ils dire simplement que, puisqu'elle n'est pas imposée par l'Eglise, comme celle des péchés mortels, la confession des péchés véniels est *peu utile et peu opportune ?* Ici encore ils se mettent en fort mauvaise compagnie. Ils adoptent la 39e proposition du Synode de Pistoie (septembre 1786) condamnée par Pie VI : « La confession des péchés véniels n'est pas défendue et, en quelques cas, elle peut être louable ; mais nous souhaiterions, d'après l'esprit de l'antiquité, que ces confessions ne fussent pas aussi fréquentes, pour ne pas les rendre méprisables. » En parlant ainsi, les jansénistes du Synode de Pistoie se mettaient en contradiction avec le Concile de Trente qui, en jugeait tout autrement : « Venialia... *quanquam recte et utiliter, citraque omnem præsumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat,* taceri tamen citra culpam... possunt. » (Sess. XIV, ch. 5). Ne pas les confesser n'est sans doute pas une faute, une violation d'une loi, mais les confesser est chose bonne et utile, pratiquée par les âmes vraiment pieuses. Aussi dans la Bulle *Auctorem fidei* (28 août 1794), qui applique à chaque assertion du Synode de Pistoie la censure spéciale qui lui convient, Pie VI définissait que souhaiter que la confession des péchés véniels soit moins fréquente, était une proposition « *téméraire, pernicieuse, et contraire à la pratique des saints et des âmes pieuses approuvée par le Concile de Trente* » (Denz-Bann., n° 1402).

La doctrine comme la pratique qui tendent à raréfier la confession, sous prétexte qu'on ne commet pas de péché mortel, sont donc réprouvées par l'Eglise et contraires aux traditions de la spiritualité catholique. Pie X considérait si peu la confession fréquente comme l'une de ces barrières qui écartaient les fidèles de la Table Sainte, et avait si peu l'intention de déconseiller cette confession fréquente, qu'il déclare expressément que ceux qui veulent communier fréquemment doivent avoir un confesseur dont ils prendront les avis et suivront la direction. Décret *Sacra Tridentina Synodus*, n° 5. « Ut frequens et quotidiana Communio majori prudentia fiat uberiorique merito augeatur, OPORTET *ut confessarii consilium intercedat.* »

N'ignorant pas l'abus qui pourrait être fait des principes que nous avons rappelés au début de cet article, Pie XII, dans l'Encyclique *Mystici Corporis Christi* (29 juin 1943) a mis en garde les fidèles, contre l'erreur de ceux qui prétendent « qu'il ne faut pas faire tant de cas de la confession fréquente des fautes vénielles, puisque elle le cède, en valeur, à cette confession générale que l'Epouse du Christ, avec ceux de ses enfants qui lui sont unis dans le Seigneur, fait tous les jours par ses prêtres, avant de monter à l'autel. Il est vrai qu'il est plusieurs façons, toutes très bonnes et très louables, d'effacer ces fautes vénielles. Mais pour avancer avec une ardeur croissante dans le chemin de la Vérité, *nous tenons à recommander vivement le pieux usage,* introduit par l'Eglise, sous l'inspiration du Saint Esprit, *de la confession fréquente, qui augmente la vraie connaissance de soi, favorise l'humilité chrétienne, tend à déraciner les mauvaises habitudes, combat la négligence spirituelle et la tiédeur, purifie la conscience, fortifie la volonté, se prête à la direction spirituelle et, par l'effet propre du sacrement, augmente la grâce.* Que ceux donc qui diminuent l'estime de la confession fréquente, parmi le jeune clergé, sachent qu'ils font là une œuvre très contraire à l'esprit du Christ et très funeste au Corps Mystique de notre Sauveur. » (*Mystici Corporis Christi*, 3e partie).

Ce texte si dense de Pie XII donne toutes les raisons qui prouvent combien est répréhensible l'attitude des fidèles, qui veulent recevoir tous les jours l'Eucharistie et ne se confesser jamais ou du moins très rarement. Nous n'ajouterons rien aux paroles pontificales. Il faut les faire relire aux âmes dont il est question ici ; et puisse cette lecture leur faire comprendre que la voie où elles se sont engagées est « téméraire, pernicieuse et contraire à la pratique des saints et des âmes vraiment pieuses approuvée par le Concile de Trente » et maintes fois recommandée par les Papes. (Cf. *Ami*, 1946-47, p. 92 et 286).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

1. A. COMBES. — **Le problème de « l'Histoire d'une âme et des Œuvres complètes de sainte Thérèse de Lisieux.** — In-12 de 166 p. — Paris, Editions St-Paul, 1950.
2. **Bulle de Canonisation de S. Thérèse de l'E.-J.** — In-folio de 48 p. — En vente à l'Office Central, Lisieux, 1950.

1. — Trois parties dans cet ouvrage : 1° « Nos ressources documentaires » permettant de connaître la vie

et la spiritualité de Ste Th. sont énumérées ; ce sont les *Œuvres* actuellement publiées et le *Summarium* des procès ecclésiastiques. Leur valeur est l'objet d'une certaine suspicion, fondée sur plusieurs témoignages et sur un « Avis au lecteur » de Mgr Lemonnier, publié en 1924. D'où la nécessité d'une information plus complète, inaugurée par la publication intégrale de *toutes* les *Lettres* de la Sainte. — 2° Le problème de l' « *Histoire d'une âme* » est ensuite défini et résolu. Il existe parce que maints témoignages nous disent que le texte des *Cahiers* écrits par la sainte a subi diverses retouches de détail qui n'ont pas toutes été supprimées. La solution consiste en ceci : conserver l'édition actuelle qui a été faite par la Rév. Mère Agnès de Jésus, expressément mandatée à cet effet par sa Sœur, celle-ci ayant collaboré à la préparation de cette édition dont les *Cahiers* n'étaient que des brouillons ; publier en fac-similé les *Cahiers* eux-mêmes. — 3° Une dernière partie donne « quelques précisions méthodologiques » qu'au nom de l'histoire M. C. souhaiterait de voir adoptées par tous, et nommément par ses confrères en doctorat théologique qu'il invite, en terminant, à une sérieuse « autocritique » de leurs procédés et méthodes.

Très étudié, bien écrit, appuyant pourtant parfois avec insistance sur les arguments qu'il présente, ce livre n'est encore qu'une préparation à l'ouvrage définitif que M. C. doit au public et qu'une allusion semble annoncer comme prochain.

Une simple remarque : comment se fait-il qu'à propos des « retouches » faites à l'*Histoire d'une âme* par le R. P. Godefroid-Madelaine, on n'ait pas mentionné que le R. P. a complètement négligé, dans la distribution en chapitres, la division *en trois parties* formellement indiquée par la Sainte pour le contenu des ch. I à VIII ?

2. — A l'occasion du 25e anniversaire de la Canonisation de Ste Thérèse, l'Office Central de Lisieux a fait reproduire le texte latin, et dans une 2e partie, le texte français de la Bulle. C'est une édition vraiment artistique. Huit pages, dont 5 hors-texte et deux en couleur, donnent des tableaux déjà connus sur la vie de la Sainte, un portrait de Pie XI, des scènes de la canonisation, des fac-similés du titre et du début de la Bulle. Les fervents de sainte Thérèse, et spécialement les prêtres de la Pieuse Union aimeront à relire dans cette splendide édition le texte d'un document qui leur est particulièrement cher.

Abbé Félix KLEIN. — **Le Cardinal Lavigerie et ses Œuvres d'Afrique.** — Témoignages et souvenirs. — In-12, 200 p., 300 fr. — Coll. « Grands Lacs ». — Librairie Missionnaire, rue Vavin, Paris, 1949.

Les biographies du card. Lavigerie abondent. Ici l'auteur présente surtout ses souvenirs. Tout jeune prêtre il fut amené par les circonstances à entrer en relations avec le futur cardinal qui venait de s'installer à Alger, porte ouverte, à ses yeux, sur tout le continent africain.

Dieu lui donna l'occasion d'inaugurer ses grands desseins. A la suite d'une cruelle famine il recueillit de nombreux orphelins et orphelines, qui fondèrent de nouveaux foyers et créèrent des villages chrétiens. C'est pour l'aider dans cette œuvre que l'archevêque d'Alger songea tout d'abord à établir la société des Pères Blancs, et peu après, la Congrégation des Sœurs Blanches, deux fondations qui prirent bien vite un si rapide et si magnifique développement.

L'abbé Klein raconte, avec des détails pleins d'intérêt, comment ces hardis Missionnaires, Pères et Sœurs, s'en furent à la conquête du continent noir en commençant par la Kabylie ; comment, après de douloureux échecs, ils finirent par pénétrer dans l'Afrique centrale jusqu'au centre du Sahara, aux sources mystérieuses du Nil et dans la région des Grands Lacs. Il s'étend avec une spéciale complaisance sur la mission de l'Ouganda, aujourd'hui si prospère et nous montre l'Europe tout entière émue par la campagne anti-esclavagiste.

Magnifique épopée ! Mais tant d'œuvres et de créations audacieuses devaient entraîner avec elles de très graves soucis, parfois des situations tragiques. Le card. Lavigerie s'est heurté aux mesquines tracasseries de la politique anticléricale ; il eut aussi beaucoup à souffrir des querelles soulevées par le fameux toast du Ralliement. Mais son prestige personnel, son patriotisme à toute épreuve et les nombreux services rendus à la France finirent par dissiper toutes les préventions.

Cette grande vie s'est achevée en véritable apothéose et l'auteur nous raconte, avec une émotion à peine contenue, les funérailles grandioses, à la pompe desquelles le gouvernement français apporta le plus généreux concours.

Chanoine Ch. CORDONNIER. — **Le Cardinal Amette, archevêque de Paris.** T. I, Les Origines. La Formation. Le Vicaire Général. L'Evêque de Bayeux. — In-8 de 330 p. — Editions du Mortainais, Mortain (Manche) et Office général du livre, 14 bis, rue Jean-Ferrandi, Paris-6e, 1949.

Nous devions déjà, à la plume féconde de M. Cordonnier, une biographie de Mgr Fuzet, dont le rôle ne fut pas inaperçu dans l'histoire douloureuse de l'Eglise de France à la fin du régime concordataire. Nous avons pu en présenter à nos lecteurs le 1er vol. (*Ami*, 1949, p. 218).

Voici maintenant, couvrant à peu près la même période, le t. I d'une biographie du cardinal Amette. Bon sens, charmante simplicité sont les fruits du terroir normand et d'une famille très chrétienne qu'il aimait ardemment et dont trois fils seront prêtres. Piété profonde, amour passionné de l'Eglise sont ceux de la formation sulpicienne. Ces vertus, celles de Thérèse Martin, appelleront la grâce de la perfection épiscopale en Léon-Adolphe Amette. Jésus est le centre de ses études et de sa prédication ; les âmes, son ministère de choix. Vicaire général d'Evreux où les évêques se succèdent rapidement, puis évêque de Bayeux en des temps troublés, il s'applique à tenir l'Eglise à l'écart des luttes politiques et à la dégager de toute responsabilité en des événements douloureux qui apparaissent, en effet, comme le produit d'une haine satanique. C'est le déclin du régime concordataire et l'éveil de l'action sociale et des œuvres. Personnellement enclin à la conciliation et auteur d'une Association diocésaine avant la lettre, l'évêque élève d'énergiques protestations, à la suite de la condamnation de Pie X, contre la Séparation et les inventaires, au moment même où il est nommé coadjuteur du cardinal Richard. Ce 1er vol. se termine à cette date où va s'ouvrir la période la plus importante de l'action profonde qu'exercera le cardinal ; nous aurons à y revenir quand paraîtra le t. II.

M. Cordonnier utilise abondamment les « Notes » quotidiennes de Mgr Amette et sa correspondance. Ce sont les meilleures sources ; mais parfois on souhaiterait une rédaction plus serrée, une prise de vue plus synthétique qui n'amoindrirait pas l'attachante figure du héros tout en soulignant d'avantage les caractéristiques de son action.

Marguerite DUFOUR. — **Le P. Joseph Cassant, Trappiste.** — In-16 de 260 p., 250 fr. — Paris, Spes, 1950.

D'une plume alerte, un peu humoristique parfois, Mme D. raconte la brève vie de son compatriote que nos lecteurs connaissaient déjà par l'ouvrage du Père